



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Problem transcendencji i integracji osoby w Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej

**Author:** Elżbieta Struzik

**Citation style:** Struzik Elżbieta. (2011). Problem transcendencji i integracji osoby w Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej. W: D. Bęben, A. J. Noras (red.), "Filozofia Kanta i jej recepcja" (S. 229-245). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# **Problem transcendencji i integracji osoby w Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej**

*Elżbieta Struzik*

Przedmiotem rozważań jest pojęcie integracji i transcendencji w kontekście Karola Wojtyły/Jana Pawła II antropologii adekwatnej. Proces integracji osoby wskazuje jedność dynamizmów somatycznych i duchowych, odniesionych do procesu konstytucji podmiotowości osoby. W tej perspektywie podmiotowej pojęcie integracji wskazuje wewnętrzny proces zmierzający do zintegrowania złożonej i wielopoziomowej struktury bytu osobowego. W tym sensie integracja to proces osiągania jedności w całościowej strukturze osoby. W integracji ujawnia się to, co najbardziej wewnętrzne w człowieku – jego duchowość, psychiczność i cielesność. Proces ten nie jest prostym scaleniem wewnętrznej struktury bytu w całość, lecz uznaniem rzeczywistości podmiotowości osoby w jej wewnętrznej złożoności. Jest zatem integracja procesem zarówno dynamicznym, jak i komplementarnym wobec transcendencji wyrażonej w akcie samostanowienia i czynu. Jak zauważa Mirosław Harciarek, integracja odsłania relację duszy do ciała, która „przenika przez wszystkie granice, jakie znajdujemy w doświadczeniu, oraz [...] stosunek ten jest głębszy i bardziej zasadniczy. Wskazuje [...], że stosunek duszy do ciała może być prawidłowo wyjaśniony jedynie w kategoriach metafizycznych”<sup>1</sup>. Rekonstrukcja znaczeniowa pojęcia integracji świadczy o przesunięciu punktu ciężkości w kierunku całościowej analizy teorii podmiotowości, w jej aspekcie filozoficznym i teologicznym. W tym sensie pojęcie integracji ujawnia dążenie do scalenia tych obszarów refleksji celem wyrażenia całej prawdy

---

<sup>1</sup> M. Harciarek: *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły*. Katowice 2008, s. 221.

o rzeczywistości człowieka. Dynamiczna jedność osoby jest fundamentem transcendencji. „Moment integracji – stwierdza Rocco Buttiglione – uzupełnia jej transcendencję”<sup>2</sup>.

Syntetyczna analiza całościowej recepcji filozofii i teologii Karola Wojtyły/Jana Pawła II uświadamia obecność idei integracji, rozumianej jako dążenie do scalenia tych obszarów refleksji. Wykładnia „antropologii adekwatnej”, która „stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”<sup>3</sup>, prowadzi do afirmacji form doświadczenia „istotowo ludzkich”, to znaczy stanowiących fundament procesu konstytucji podmiotowości. Afirmując doświadczenie wewnętrzne osoby, samostanowie-

<sup>2</sup> R. Buttiglione: *Mysł Karola Wojtyły*. Tłum. J. Merecki. Lublin 1996, s. 227.

<sup>3</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 4: *O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin 1981, s. 51. Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Red. T. Styczeń. Lublin 2008, s. 44 (szczególnie przypis 21).

„Antropologia »adekwatna« pozostaje na gruncie istotowo »ludzkiego« doświadczenia człowieka” – pisze Jan Paweł II, podkreślając jednocześnie, że rozumienie antropologii adekwatnej w sensie przyjęcia metody filozoficznej stanowi opozycję przeciw redukcjonizmowi typu „przyrodniczego” identyfikowanego z ewolucjonistyczną wykładnią „początków człowieka”. Ibidem, s. 51, przypis 19.

Pojęcie „adekwatnej antropologii” zostaje sformułowane w tzw. *Katechezach środowych o teologii ciała*, zawierających 129 katechez Jana Pawła II wygłoszonych w Watykanie od 5 września 1979 roku do 28 listopada 1984 roku. Antropologia adekwatna definiuje zarówno perspektywę badawczą, jak i cel rozważań teoretycznych ugruntowanych filozoficznie (J. Kupczak akcentuje wartość metody fenomenologicznej w opisie „istotowo ludzkiego doświadczenia”) i teologicznie (perspektywa ta znajduje wsparcie w metodzie hermeneutyki teologicznej). „Adekwatna” wiedza o człowieku, afirmująca doświadczenie „istotowo ludzkie” w aspekcie wymiaru wewnętrznego i zewnętrznego, odsłania proces „przeżywania” własnej podmiotowości w wymiarze cielesności, samoświadomości oraz samostanowienia. W ramy antropologii adekwatnej wpisuje się problem konstytucji podmiotowości, mający swe źródło w metafizycznym ujęciu osoby i w fakcie pierwotnego stworzenia przez Boga. Problem antropologii adekwatnej, jej źródeł i konsekwencji teologicznych (teologii ciała), znajduje wielopłaszczyznową analizę w wielu rozprawach podejmujących kwestie teologii ciała i antropologii filozoficznej. Problemy te podejmują: J. Kupczak OP: *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków 2006, s. 26–45. Por.: J. Kupczak OP: *O znaczeniu antropologii teologicznej w myśli Jana Pawła II*. W: *O antropologii Jana Pawła II*. Red. M. Grabowski. Toruń 2004, s. 69–97; M. Grabowski: *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*. Kraków 2006; Idem: *W stronę antropologii adekwatnej*. W: *O antropologii Jana Pawła II...*, s. 15–67; T. Styczeń SDS: *Człowieka portret własny. Karola Wojtyły – Jana Pawła II antropologia adekwatna*. W: *O Jana Pawła II teologii ciała. Filozoficzno-teologiczne komentarze do „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*. Red. T. Styczeń SDS, C. Ritter. Lublin 2009, s. 9–18; J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kęty 2000, s. 117–119; M. Mruszczyk: *Człowiek w „antropologii adekwatnej” Karola Wojtyły*. Katowice 2010; M. Harciarek: *Podstawy psychologii realistycznej...*, s. 37–42.

nie, samoświadomość, buduje metafizyczną teorię osoby (dynamiczny proces konstytucji osoby „osobowego *suppositum*”).

Analizując znaczenie pojęcia integracji w kontekście dążenia do sformułowania całościowej wizji człowieka (metafizycznej teorii podmiotowości), można postawić tezę, że idea integracji kształtuje postawę teoretyczną Karola Wojtyły. Pojęcie integracji, analizowane w szerszym znaczeniu, definiuje proces formowania całościowej wizji człowieka, uwzględniającej filozoficzną podstawę, jak również jej kontynuację, która znajduje wyraz w teologicznym ujęciu osoby. Antropologia filozoficzna prowadzi, w przekonaniu Wojtyły, do teologicznych (metafizycznych) rozważań, które w sposób wyraźny akcentują konieczność dążenia do całościowego ujęcia doświadczenia człowieka. Ponadto pojęcie integracji określa fundamentalność relacji antropologii filozoficznej wobec refleksji metafizycznej (idea komplementarności). Owa wewnątrzsystemowa relacja ujawnia również znaczenie rozważań filozoficznych, w tym antropologicznych, jako fundamentów metafizycznej teorii osoby. „Wojtyła jest świadom tego – jak podkreśla Jan Galarowicz – iż antropologia filozoficzna ma swe granice i że nie do niej należy ostatnie słowo o człowieku. Ostateczne zrozumienie człowieka nie jest [...] możliwe bez wiary i Objawienia”<sup>4</sup>.

Fundamentalne znaczenie antropologii filozoficznej i odniesienie filozoficznej teorii człowieka do rozważań teologicznych podkreśla Jan Paweł II w rozprawie *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*<sup>5</sup> (prezentującą teologię ciała). Ujawnienie rdzenia wspólnych dla antropologii i teologii zagadnień: analizy doświadczenia człowieczeństwa, ludzkiej podmiotowości, problematyki osoby i doświadczenia ciała, ma na celu scalenie dwóch perspektyw poznania – filozoficznego i teologicznego. Relacje antropologii filozoficznej i antropologii teologicznej można rozważać wielopłaszczyznowo. Karola Wojtyły antropologia adekwatna znajduje fundament w fenomenologicznej analizie doświadczenia człowieka, respektującej dwubiegowość analiz: opis przedmiotowo-przeżyciowy i opis przedmiotowo-obiektywny, czyli ogląd człowieka „od wewnątrz” i „od zewnątrz”. „Dążąc do scalenia dwóch sposobów oglądu człowieka [...] – preferuje on wewnętrzne doświadczenie siebie. [...] jednak, jak podkreśla Jan Galarowicz – Wojtyły opis doświadczenia człowieka nie sprowadza się do egologii”<sup>6</sup>. Fenomenologiczna analiza doświadczenia (wyznaczona metodą fenomenologiczną) skłania do jej zdefiniowania w ramach „fenomenologii człowieka”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 131.

<sup>5</sup> Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...*, T. 4.

<sup>6</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 118.

<sup>7</sup> J. Galarowicz akcentuje podstawowe znaczenie i funkcje metody fenomenologicznej. „Wojtyła podchodzi do doświadczenia w sposób fenomenologiczny. Pierwszym krokiem na drodze opracowywania doświadczenia jest – według niego – metoda fenomenologiczna.

Relacja filozofii i teologii analizowana w perspektywie metodologicznej ujawnia wzajemne związki na poziomie rozważań antropologicznych. Kwestie te szczegółowo prezentują prace: Jana Galarowicza, Jarosława Kupczaka, Mieczysława A. Krąpca, Tadeusza Stycznia, Mariana Grabowskiego, Andrzeja Wójtowicza oraz Józefa Tischnera.

Istotny związek refleksji filozoficznej, stanowiącej źródłowo metodologiczną podstawę w procesie budowania teologii ciała, podkreśla Jarosław Kupczak<sup>8</sup>, akcentując znaczenie metody hermeneutycznej, odniesionej zarówno do hermeneutyki biblijnej i teologicznej, jak i do współczesnej hermeneutyki filozoficznej (analizuje relację z Paula Ricoeura hermeneutyką symbolu). „Znaczenie papieskich rozważań wiąże się z hermeneutycznym wymiarem jego teologii”<sup>9</sup> – podkreśla Kupczak. Ten obszar analiz, podejmujących istotne kwestie relacji filozofii i teologii, został sformułowany jako kluczowe zagadnienie podejmowane w encyklikach papieskich (*Fides et ratio*). Jak podkreśla J. Kupczak, „wzajemny związek wiary i krytycznej refleksji, teologii i filozofii przypomina koło hermeneutyczne. [...] Tak rozumiane koło hermeneutyczne obecne jest również w interpretacji biblijnego tekstu, które zawierają »Katechezy środowe o teologii ciała«<sup>10</sup>.

Zagadnienie relacji i związków filozofii z teologią ciała porusza również Wojciech Chudy, podkreślając, że teologiczny wymiar analiz problematyki personalistycznej ma podstawy we wcześniejszych pracach filozoficznych Wojtyły. Za podstawową w tym zakresie należy uznać rozprawę *Osoba i czyn* (1969), chociaż nie sposób pomijać problematyki zawartej w publikacji *Miłość i odpowiedzialność* (1960). Chudy (podobnie jak Jarosław Kupczak i Jan Galarowicz) podkreśla znaczenie odniesień do współczesnych nurtów filozofii, przede wszystkim hermeneutyki filozoficznej. W tym kontekście dochodzi do modyfikacji i pogłębiania problematyki podmiotu, ujętej w perspektywie teologicznej<sup>11</sup>. Motyw ten zauważa Rocco Buttiglione. W *Przedmowie do Osoba i czyn* pisze: „Nie ulega wszakże wątpliwości, że – w zamierzeniu Autora – filozofia pełni rolę, w czcigodnym sensie, »służebnicy teologii« czy wprowadzenia do przepowiadania wiary”<sup>12</sup>.

---

Antropologia Wojtyły jest więc najpierw i przede wszystkim fenomenologią człowieka”. Ibidem, s. 119.

<sup>8</sup> Zob. J. Kupczak OP: *Dar i komunია...*

<sup>9</sup> Ibidem, s. 45. W rozprawie *Dar i komunია...* podejmuje zagadnienie relacji hermeneutyki teologicznej i prezentowanej przez Paula Ricoeura współczesnej myśli hermeneutycznej. Autor rozważa możliwość zastosowania metody historyczno-krytycznej w kontekście interpretacji tekstów biblijnych. Zob. ibidem, s. 21–77.

<sup>10</sup> J. Kupczak OP: *Dar i komunია...*, s. 77.

<sup>11</sup> Zagadnienie to analizuje szczegółowo również J. Galarowicz w rozprawie *Człowiek jest osobą...*, s. 118.

<sup>12</sup> R. Buttiglione: *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*. W: K. Wojtyła: *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń, W. Chudy,

W myśl przytoczonych stanowisk podejmujących kwestię relacji i związków filozofii z teologią można stwierdzić, że zagadnienie podmiotowości i problematyka osoby analizowane w perspektywie antropologii filozoficznej w *Osobie i czynie* znajdują nie tylko konieczne uzupełnienie w teologicznej hermeneutyce, lecz z założenia wyznaczają one punkt docelowy rozważań. Podstawy „fenomenologii realistycznej i realistycznej ontologii personalistycznej”<sup>13</sup> znajdują wyraz w analizie fundamentalnych momentów bytowych konstytuujących problematykę ludzkiej podmiotowości. Samoświadomość otwierająca motyw samostanowienia przez czyn, wolność rozumiana w aspekcie podmiotowym i zagadnienie intersubiektywności stanowią punkt wyjścia analizy teorii uczestnictwa (*communio personarum*).

W procesie pogłębiania problematyki podmiotu znajdującej wyraz w teologicznej hermeneutyce centralne kategorie filozoficzne otwierają horyzonty pozwalające wyrazić pełnię prawdy o człowieku. Teologiczny charakter rozważań kształtuje podstawę metafizyki i fundamentalną relację wobec Boga. „Teologia ciała – analizuje Wojciech Chudy – [...] posiada gruntowną podbudowę filozoficzną”<sup>14</sup>. Ścisła relacja teologicznej hermeneutyki z fenomenologią człowieka definiuje różnorodne obszary refleksji odwołujące się do rdzenia antropologii i teologii, którą konstytuuje problem doświadczenia człowieka. Obszary antropologiczno-filozoficzne, metafizyczny horyzont bytu i aksjologiczno-etyczna perspektywa eksplikują podbudowę filozoficzną „hermeneutyki początku”, definiując istotne zależności i relacje wpisane w kontekst teologii ciała. Kwestie metodologiczne i fundamentalne analizy fenomenologicznej: problem osoby, doświadczenia w aspekcie podmiotowym, świadomość, doświadczenie ciała (podmiotowości ciała), konstytuują wiele istotnych zagadnień teologicznych. Również w perspektywie teologii ciała i metafizyki podmiotu podkreśla się silny związek z antropologią, akcentując wspólny horyzont doświadczenia podmiotowości ciała. „Znajdujemy się więc w samym jakby rdzeniu tej rzeczywistości antropologicznej, której na imię »ciało«: ludzkie

J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2000, s. 23. Zob. R. Buttiglione: *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*. W: *Antropologia*. Red. S. Janeczek. Lublin 2010, s. 89–120.

<sup>13</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 299.

<sup>14</sup> W. Chudy: *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*. W: Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, T. 4, s. 217.

W. Chudy, analizując filozoficzny kontekst teologii ciała Jana Pawła II, podkreśla dobitnie konstytutywną rolę filozoficznej refleksji i jej znaczenie w wymiarze dociekań teologicznych. Wyróżnia pięć obszarów filozoficznych analiz profilujących fundament rozważań teologicznych i hermeneutyki teologicznej: „metodologiczny, epistemologiczny, antropologiczno-filozoficzny, metafizyczny oraz aksjologiczny”, znacząco kształtujących konteksty rozważań teologicznych. Ibidem, s. 219.

ciało. Jest to jednak, jak łatwo zauważyć, rdzeń nie tylko antropologiczny, ale zarazem istotowo teologiczny<sup>15</sup> – pisze Wojtyła. Teologia ciała, akcentująca jedność przeżycia podmiotowości ciała (własnego „ja”) z przeżywaniem własnego człowieczeństwa<sup>16</sup>, od początku postuluje relację *communio personarum* (objawiającą się w dwoistości konstytucji somatycznej – w męskości i kobiecości). Ponadto związki te możemy badać chociażby w analizie fenomenu wstydu (pierwotnie „metafizyce wstydu”) <sup>17</sup>. Fenomenologiczny sens fenomenu wstydu (podmiotowy) zintegrowany zostaje z teologicznym statusem ciała, sensem cielesności. Analiza podmiotowości i osobowy wymiar doświadczenia stanowią fundament „hermeneutyki daru”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała...*, s. 34.

<sup>16</sup> Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała...*, s. 45.

<sup>17</sup> W rozprawie *Miłość i odpowiedzialność* analiza fenomenu wstydu prowadzi do sformułowania „metafizyki wstydu”. Fenomenologiczna analiza pogłębiona metodą hermeneutyki teologicznej znajduje pełne rozwinięcie w ramach teologii ciała. Dokonana w *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...* analiza odsłaniająca znaczenie „pierwotnej nagości” prowadzi do wyróżnienia wstydu jako podmiotowego doświadczenia – „wstyd immanentny” i „wstyd seksualny” – zintegrowanego z doświadczeniem własnej cielesności. Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała...*, s. 91–100. Por. M. Grabowski: *Symbol „nagości” w historii upadku: fragment „antropologii adekwatnej”*. W: *Wstyd i nagość*. Red. M. Grabowski. Toruń 2003, s. 219–245.

Problem ten znajduje również szczegółową analizę w rozprawie J. Kupczak: *Dar i komunizm...*, oraz w innych tekstach tegoż autora. Zob. *O teologii ciała w ujęciu Jana Pawła II*. W: *Presje*. Teka Ósma Klubu Jagiellońskiego, 2006. *Nowa rewolucja seksualna*, s. 13–20. Fenomen wstydu, doświadczenie ciała własnego, sens nagości ciała stają się przewodnim motywem rozważań artykułów zawartych w tym tomie.

Jana Pawła II teologia ciała staje się fundamentem wielu współczesnych teorii podejmujących kwestie ludzkiej seksualności, miłości i szczęścia. Akcentowany w jej ramach podmiotowy status cielesności odsłania pierwotny sens ludzkiej seksualności, analizowanej w perspektywie moralności małżeńskiej. Rewolucyjne podejście teologii ciała do kwestii rozumienia ludzkiej seksualności prowadzi do nowych interpretacji rewalidujących wartość miłości w relacjach interpersonalnych.

Centralne kategorie teologii ciała, tj. sens ciała, mowa ciała, przeżywanie cielesności, seksualność, nagość i wstyd, stają się motywem przewodnim rozważań współczesnej teologii małżeństwa. Zob. Y. Semen: *Seksualność według Jana Pawła II*. Tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniaś. Poznań 2008; M. Healy: *Mężczyźni i kobiety są z raju. Przewodnik po teologii ciała Jana Pawła II*. Tłum. J. Jaworska. Warszawa 2008.

<sup>18</sup> Jana Pawła II „hermeneutyka daru” zyskuje swój pełny kształt w wielości perspektyw badawczych, odsłaniających wielopłaszczyznowe rozumienie tego fenomenu. Analiza fenomenu „daru”, akcentująca personalistyczny wymiar donacji, odsłania etyczny i aksjologiczny fundament daru – ciała, życia, miłości, „darowania siebie” drugiemu. Szczegółowa analiza filozoficzna (w sensie fenomenologicznym i antropologicznym) staje się fundamentem interpretacji daru w perspektywie rozważań teologicznych. Jana Pawła II teologia ciała odsłania pierwotny sens i znaczenie daru w hermeneutyce „początku”. Zob. Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała...*, s. 47–50.

Idea integracji problematyki filozoficznej z problematyką teologiczną widoczna jest również na poziomie epistemologicznym. Centralnym problemem antropologii filozoficznej jest podmiotowość osobowa. Problematykę personalistyczną i zawartą w niej teorię osoby można analizować w dwóch perspektywach badawczych: w perspektywie pojęcia osoby w perspektywie chrystologicznej (metafizyczna i mistyczna problematyka wyznacza pojęcie osoby); ujęcia osoby w perspektywie etycznej i fenomenologicznej. Antropologia adekwatna akcentuje ideę ujęcia osoby przez pryzmat integralności bytu. W tym sensie podmiotowość osobowa (byt realny) jest niepowtarzalnym „ja”, ujętym w aspekcie całościowym. Analiza podmiotowości odsyła do problematyki poznania osoby. Kwestie te stanowiły przedmiot analiz zawartych pierwotnie w rozprawie *Osoba i czyn*. Teoria osoby ukształtowana została zgodnie z arystotelesowsko-tomistyczną tradycją<sup>19</sup>. Osoba jest afirmowana jako byt substancjalny materialno-duchowy. „*Novum* personalizmu Wojtyły – pisze Jan Galarowicz – w stosunku do personalizmu tomistycznego sprowadza się m.in. do tego, iż rozwinął on koncepcję podmiotowości przeżywaną”<sup>20</sup>. Charakterystycznym rysem osoby jest wolna wola, samostanowienie i samopanowanie. W *Miłości i odpowiedzialności* Wojtyła pisze: „[...] człowiek – osoba – posiada wolną wolę, jest też panem samego siebie, [...] osoba jest *sui iuris*. W ścisłym powiązaniu [...] pozostaje druga jej znamienita właściwość [...], że osoba jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna, niedostęp-

---

Filozoficzny i teologiczny sens pojęcia daru i komunii (*communio personarum*) w perspektywie Jana Pawła II teologii ciała rozważa J. Kupczak w rozprawie *Dar i komunია...*, s. 145–192.

Fenomen daru w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego podejmuje także ks. J. Bajda: *Odnaleźć siebie w darze*. „ETHOS” 1991, nr 15/16, s. 82–93. Główne założenia „hermeneutyki daru” Jana Pawła II prezentuje W. Chudy: *Jan Paweł II o teologii ciała. „Teologia ciała” w wymiarze współczesności*. „Znak” 1980, nr 317, z. 11, s. 1406–1409. Zob. *Dar ludzkiego życia. Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae”*. Red. bp K. Majdański, T. Styczeń. Lublin 1991.

Personalistyczna teoria osoby, wpisana w konteksty moralnej nauki i pedagogiki Jana Pawła II, staje się fundamentem analiz osobowego wymiaru daru. Zob. D. Luber: *Antropologia daru. Małżeństwo – rodzina – wychowanie*. Mysłowice 2008.

<sup>19</sup> Karola Wojtyły teoria osoby (metafizyka osoby), stanowiąca rdzeń rozważań personalistycznych, znajduje gruntowną analizę w obszarze filozofii i teologii. Fundamentalne w tym zakresie studia R. Buttiglione, T. Styczeń SDS, M.A. Krąpca OP, A. Półtawskiego, J. Galarowicza, J. Kupczaka OP prezentują analizę podmiotowości osoby w kontekstach antropologii adekwatnej i nauczania moralnego Jana Pawła II. Zob. A. Wójtowicz: *Filozofia osoby ludzkiej*. W: *Filozofia i myśl społeczna Jana Pawła II*. Warszawa 1983, s. 57–86; Z. Mikołajko: *Problem osoby – tradycja o zmianie*. W: *Filozofia i myśl społeczna...*, s. 87–97; M. Harciarek: *Podstawy psychologii realistycznej według Karola Wojtyły...*

<sup>20</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 51.



na<sup>21</sup>. Rysem osoby jest nie tylko bycie podmiotem. Osoba – pisze – jest „kimś”, osoba „to ktoś”. Osoba, wraz ze sferą konstytuujących ją dynamizmów, realizuje swą podmiotowość w sferze czynu, działania, „samo-posiadania” i „samo-stanowienia”. Problem osoby, wyróżnienia „ja” osobowego, odsyła do aspektu rozumienia osoby w jej „podmiotowości przeżywanej”. Analiza podmiotowości integrująca perspektywy poznania (od wewnątrz i z zewnątrz) preferuje doświadczenie wewnętrzne (analiza fenomenologiczna), eksponując problematykę świadomościową<sup>22</sup>. Zrozumienie podmiotowości człowieka dokonuje się w perspektywie analiz kategorii przeżycia i świadomości. „Świadomość – pisze Wojtyła – nie jest samodzielnym podmiotem, ma natomiast kluczowe znaczenie dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka. Nie sposób ująć i zobiektywizować tego stosunku, jaki zachodzi pomiędzy *suppositum humanum* a ludzkim »ja«, bez uwzględnienia świadomości oraz jej funkcji”<sup>23</sup>. Uznając świadomość za istotny wymiar bytu ludzkiego, Wojtyła podkreśla jej znaczenie w procesie konstytucji podmiotowości – przeżywania siebie jako podmiotu. Akcentuje dwa wymiary: „[...] być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot; w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego »ja«. Otóż dla ukształtowania się tego drugiego wymiaru podmiotowości osobowej człowieka świadomość ma znaczenie kluczowe i konstytutywne. Można także powiedzieć, że ludzkie *suppositum* staje się ludzkim »ja« i objawia się jako takie dzięki świadomości”<sup>24</sup>. Zagadnienie świadomości wyznacza nie tylko obszar konstytucji i krystalizacji osoby, lecz wpływa również na dynamizm osoby i sferę przeżyciową, na zdolność do „poznania i rozumienia oraz do uczestnictwa”<sup>25</sup>. Fundamentalne znaczenie świadomości w strukturze bytu ludzkiego obrazuje „model koncentryczny”: „[...] w centrum znajdo-

<sup>21</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek. Lublin 2001, s. 26.

<sup>22</sup> J. Galarowicz podkreśla: „Uwzględnienie badań z zakresu filozofii świadomości nie jest tożsame z ich powtarzaniem czy bezkrytycznym przejmowaniem [...]. Zamiarem Wojtyły jest »wydobycie świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowi osoba i czyn«. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 162–163.

Problem konstytucji podmiotowości osoby analizuje A. Półtawski, akcentując kategorię „przeżycia” i jej ugruntowanie, zarówno w tradycji tomistycznej, jak i w perspektywie fenomenologii. Analiza świadomości stanowić może nową podstawę wyjaśnienia dynamizmu osoby w procesie formowania podmiotowości. Zob. A. Półtawski: *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia*. „ETHOS” 2006, nr 76, s. 96–102.

<sup>23</sup> K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: Idem: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne..., s. 382. Zob. J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 164.

<sup>24</sup> K. Wojtyła: *Osoba: podmiot i wspólnota...*, s. 382.

<sup>25</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 164.

wałoby się »ja«, najbliżej niego – świadomość, dalej na zewnątrz – rozum i wola, jeszcze dalej – psychika, a najdalej – ciało”<sup>26</sup>.

Karola Wojtyły analiza świadomości powiązana ściśle z teorią osoby, chociaż nawiązuje do obecnych w filozofii nowożytnej stanowisk<sup>27</sup> i do różnych koncepcji świadomości (Husserl), w sposób wyraźny dystansuje się wobec wcześniejszych „filozofii świadomości”. Problem ten analizuje zarówno Jan Galarowicz, Andrzej Półtawski, jak i Andrzej Wójtowicz, podkreślając wpisanie analizy świadomości w kontekst „działania świadomego”, analizy czynu – osoby. Wojtyła podkreśla: „Człowiek bowiem nie tylko działa świadomie, ale także ma świadomość tego, że działa, co więcej – tego, że działa świadomie. [...] rozważania zamierzamy koncentrować właśnie wokół świadomości działania, a także konsekwentnie wokół świadomości osoby działającej, czyli związać je z osobą i czynem”<sup>28</sup>. Eksplicacja aspektów świadomości z założenia ma prowadzić do wydobywania konstytutywnego warunku dynamicznej struktury osoby realizującej się w aktach działania (czynu)<sup>29</sup>. Świadome działanie człowieka koreluje z ujęciem problematyki tożsamości osobowej – ze świadomością własnej podmiotowości wyrażoną w jej ciągłości i trwaniu, jak i pełnej identyfikacji w czynach. Proces rozpoznawania osoby, odsłaniania się osoby w czynie, prowadzi do odkrycia specyfiki bytu osobowego, nakierowując na analizę transcendencji osoby.

## Pojęcie transcendencji a zagadnienie integracji osoby

Analiza pojęcia transcendencji w perspektywie rozważań fenomenologicznych, wpisanych w obszar Karola Wojtyły antropologii filozoficznej, ujawnia wieloaspektowość tego pojęcia. Problem transcendencji osoby koncentruje się wokół zagadnień podmiotowości osoby i sfery doświadczenia

<sup>26</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>27</sup> Na formowanie filozofii Wojtyły istotny wpływ wywarła filozofia Immanuela Kanta. Problem ten analizuje J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 193–196.

<sup>28</sup> K. Wojtyła: *„Osoba i czyn”...*, s. 77. W innym miejscu rozprawy Wojtyła podkreśla, że świadomość „otwiera przystęp do duchowości człowieka, daje nam w nią pewien wgląd”. Ibidem, s. 96.

<sup>29</sup> Celem analizy jest odkrycie podmiotowych aspektów świadomości kształtujących relację „osoba – czyn”. Ibidem, s. 78. Kluczowy w analizie podmiotowości problem dynamizmu osoby ujawnia fundamentalną rolę świadomości. Analizując ten problem, Wojtyła pisze: „[...] naszym zadaniem [...] jest »eksplicacja« aspektów świadomościowych, wydobyć świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowią osoba i czyn”. Ibidem, s. 79.

(wglądu). Doświadczenie świata i siebie jako podmiotu (osoby) implikuje kontekst przeżycia (przeżywania świata i siebie). Człowiek jawi się sam sobie jako byt obecny w świecie, lecz nieredukowany do przedmiotów i rzeczy. Człowiek egzystuje w świecie, lecz „jest w nim »osobno«, i jawi się sam sobie jako ktoś, kto ten świat nieskończenie przekracza, [...] czyli transcenduje, kto w nim jest »inaczej« i »wyżej«, jakby samotny, i przez tę »samotność« jest tym, kim jest, czyli osobą”<sup>30</sup>. Interpretacja człowieka w aspekcie jego bycia w świecie i kształtowania podmiotowości (przeżywania świata) odsłania pierwotny sens pojęcia transcendencji. Zanurzenie człowieka w świecie, przez materialne ciało i życie biologiczne, wskazuje pierwotny fakt immanencji człowieka w rzeczywistości przyrody.

Fakt przeżywania własnej obecności w świecie prowadzi do aktu transcendencji. Człowiek transcenduje świat przyrody<sup>31</sup>, a z nim – własną cielesność. Bytowa transcendencja człowieka przejawia się w sferze działania, autokreacji rzeczywistości podmiotowej, a także do wolności wyrażonej samostanowieniem. Ten pierwotny sens pojęcia transcendencji ujawnia niezależność duchową podmiotu, implikując ujęcie dwuaspektowości człowieka.

Rekonstrukcja znaczeniowa pojęcia transcendencji prowadzi do odsłonięcia głębi sensów i znaczeń. Pojęcie transcendencji, w toku dalszych analiz, wpisanych w kontekst rozważań antropologicznych, zdefiniuje horyzont transcendencji osoby w sferze działania, czynu. Wyznaczy tym samym nowy obszar ruchu transcendencji i jej znaczenia w procesie konstytucji podmiotowości osoby, w ruchu autotranscendencji, czyli „samo-przekraczania siebie”. „Ogląd transcendencji osoby w czynie stanowi jakby główny zrąb doświadczenia, do jakiego odwołujemy się w całej naszej koncepcji, gdyż znajdujemy w nim zarazem podstawowe źródło przeświadczenia o tym, że człowiek, który działa, jest właśnie osobą, a działanie stanowi prawdziwy *actus personae*”<sup>32</sup> – pisze Wojtyła. Jest zatem pojęcie transcendencji rdzeniem rozważań podejmujących kwestie konstytucji podmiotowości osoby, wyrażonej w czynie. Punkt ciężkości analiz

<sup>30</sup> T. S t y c z e ń SDS: *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*. „ETHOS” 2006, nr 76, s. 25.

<sup>31</sup> Pojęcie transcendencji, analizowane w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego, w sensie ogólnym wskazuje akt przekraczania świata przyrody (kosmosu). W tym znaczeniu pojęcie transcendencji koresponduje z analizą immanencji, akcentującą materialną więź człowieka ze światem przyrody (poprzez materialne ciało i życie biologiczne). Problem immanencji i transcendencji podejmuje S. K o w a ł c z y k: *W poszukiwaniu Tego, który jest Miłością*. Wrocław 1998, s. 86–93. W rozważaniach Wojtyły pojęcie transcendencji wyraża akt sprawczości, działania, transcendencji osoby w czynie, w wolności, w poznaniu i prawdzie.

<sup>32</sup> K. W o j t y ł a: „Osoba i czyn”..., s. 68.

zostanie jednak rozłożony, ponieważ pojęcie transcendencji osoby z konieczności musi ujawniać założony moment integracji. Tak więc, pojęcie transcendencji jawi się jako komplementarne wobec integracji. „Podstawowa intuicja transcendencji osoby w czynie pozwala równocześnie dostrzec moment integracji osoby w czynie jako komplementarny w stosunku do transcendencji. Integracja mianowicie istotowo warunkuje transcendencję w całokształcie psychosomatycznej złożoności podmiotu ludzkiego”<sup>33</sup>. W innym miejscu podkreśli dobitnie komplementarność pojęć, aktów i procesów: „[...] stwierdziliśmy, że są to dwa aspekty komplementarne, poprzez które tłumaczy się złożoność ludzkiego działania”<sup>34</sup>. Pojęcie transcendencji, jak i komplementarne wobec niego ujęcie integracji osoby definiuje sferę działania i sprawczości oraz jej przeżycia. Struktura „człowiek działa” (jest twórcą działania) odsłania jego immanencję we własnym działaniu. Moment sprawczości i jego przeżycie ujawniają jego transcendencję wobec samego działania, wskazując jednocześnie dynamiczny charakter procesów konstytuujących osobę. „Ja” sprawcze i „ja” działające zostają zsyntetyzowane w dynamizmie osobowym. W tej zarysowanej perspektywie definiuje się filozoficzny sens transcendencji osoby. Pojęcie transcendencji (*trans-scendere*), wpisane w kontekst tradycji filozoficznej, odniesione zostaje do przekraczania „granicy” czy „progu”, może oznaczać akt transcendowania „granicy podmiotu ku przedmiotowi” zarówno w aktach intencjonalnych, jak i poznawczych, w dążeniach. „Przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli intencjonalność, można określić jako t r a n s c e n d e n c j ę p o z i o m ą. [...] Jest to transcendencja, którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chci w stronę właściwego im przedmiotu, wartości-celu”<sup>35</sup>. Można by tę transcendencję w odróżnieniu od tamtej, którą określiliśmy jako poziomą, określić jako p i o n o w ą”<sup>36</sup>. Pojęcie transcen-

<sup>33</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>35</sup> Wojtyła w analizie pojęcia transcendencji osoby odwołuje się do I. Kanta. W pracy „*Osoba i czyn*”... w przypisie nr 40, s. 164 czyni uwagi dotyczące Kantowskiego ujęcia transcendencji, uznając, iż jest to „transcendencja, w ramach której podmiot potwierdza siebie, przekraczając (poniekąd przerastając) siebie. Kant zdaje się być bardziej wyrazicielem takiej transcendencji – stwierdza – niż Scheler”. Ibidem, s. 164. Wojtyła w wielu punktach kluczowej analizy doświadczenia moralnego akcentuje swoje związki z etyką Kanta. Jak zauważa J. G a l a r o w i c z, Wojtyła „poddaje [...] krytyce w systemie etycznym Kanta oderwanie przeżycia powinności od aktu etycznego, a zarazem akceptuje w szczególności tę część personalizmu etycznego Kanta, który wyraża tzw. drugi imperatyw, mówiący o prawie osoby ludzkiej do samostanowienia”. J. G a l a r o w i c z: *Człowiek jest osobą...*, s. 193. Szerzej wpływ filozofii Kanta na myśl antropologiczną i etyczną K. Wojtyły – ibidem, s. 193–196.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 164.

dencji i immanentna formuła samostanowienia tworzą wspólnie rdzeń podmiotowości, w którym dominuje własne „ja”. Pogłębioną analizę pojęcia transcendencji podejmuje Wojtyła w rozprawie *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*<sup>37</sup>. Analizowana w kontekście autoteleologii człowieka transcendencja generuje nowe horyzonty teoretycznego rozpoznawania statusu podmiotowości osobowej i sfery jej działania (etosu ludzkiego). Rozumienie „autoteleologii” jako „celu” i jako „kresu” stanowi źródło impulsu do powtórnego rozważenia kwestii istotnych związków i relacji zachodzących pomiędzy antropologią i sferą moralnego działania. Związek antropologii i etyki rozjaśnia problem ontologicznych i aksjologicznych aspektów procesu „spełnienia osoby”. Dynamiczna struktura podmiotowości wskazuje, że na poziomie ontologicznym (samostanowienia osoby przez czyn) czyn staje się elementem całościowego procesu spełniania się osoby. Ale dopiero poziom aksjologiczny, integrujący pojęcie godności osoby, określa „prawdziwe” jej spełnienie. Jak podkreśla Jan Galarowicz, „Ponieważ moralność w najbardziej istotny sposób stanowi o człowieczeństwie i osobie, prawdziwe spełnienie człowieka (spełnienie aksjologiczne) dokonuje się nie poprzez byle jaki czyn, obojętne: dobry lub zły, ale poprzez moralną dobroć tego czynu”<sup>38</sup>. Aksjologiczny wymiar autorealizacji opiera się na założeniu godności osoby i jej moralnego rozwoju (działania w sferze wartości i afirmacji dobra). Samostanowienie osoby dokonuje się w aktach woli, rozumianych jako czynne skierowanie podmiotu w stronę wartości. Sam ten akt czynnego nakierowania na wartość („która jest chciana jako cel”) zakłada akt transcendencji podmiotu. W tym znaczeniu transcendencja podmiotu rozumiana jest jako czynny akt skierowany na sferę wartości, czyli celu. Podmiot „czynnie »wychodzi« niejako poza siebie ku tej wartości, pozostając nadal owym »ja«, które [...] decyduje się na wyjście ku wartościom. Można by tę transcendencję określić jako poziomą”<sup>39</sup>. Akt czynnego nakierowania się w stronę wartości definiuje aksjologiczny sens i wymiar podmiotowości, wyrażony w pojęciu samostanowienia, ponieważ w nim podmiot – osoba „zarazem stanowi też o sobie”<sup>40</sup>.

„Człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, ale także stanowi o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości. W ten sposób samostano-

<sup>37</sup> Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*. W: I d e m: *Osoba i czyn...*, s. 479–490.

<sup>38</sup> J. Galarowicz: *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*. Kęty 2005, s. 160.

<sup>39</sup> K. Wojtyła: *Osobowa struktura samostanowienia*. W: I d e m: „*Osoba i czyn*”..., s. 427.

<sup>40</sup> Ibidem.

wieniu odpowiada stawanie się człowieka jako człowieka<sup>41</sup>. Transcendencja ku wartościom moralnym kształtuje podmiotowość w znaczeniu „osobowo-etycznym” i, jak określa Wojtyła, „staje się on coraz bardziej »kimś«<sup>42</sup> (w znaczeniu ontycznym jest nim od samego początku). Podmiot-osoba jest zawsze »kimś« – to rzeczywistość ontologiczna, egzystencjalna, aksjologiczna i moralna<sup>43</sup> (zawsze jest dobry lub zły). Problem transcendencji, w refleksji filozoficznej Wojtyły analizowany wielopłaszczyznowo, wskazuje możliwość rozważenia pojęcia transcendencji osoby w perspektywie podmiotowej relacji do „transcendentaliów: do bytu, prawdy, dobra, piękna”<sup>44</sup>. Transcendencja człowieka – osoby może być analizowana w kontekście doświadczenia. Odwołanie się do teorii doświadczenia, a w szczególności, jak podkreśla Wojtyła, do „doświadczenia moralności”, otwiera dostęp do sfery duchowej człowieka i aspektu przeżywania wartości (przeżywania siebie jako podmiotu i przeżywania wartości), ponieważ „duchowe życie człowieka – pisze Wojtyła – skupia się i pulsuje wokół prawdy, dobra i piękna”<sup>45</sup>. Analiza wartości podjęta zostaje w *Elementarzu etycznym*. Kwestia wartości analizowana w kontekście doświadczenia wskazuje fakt bezpośredniego przeżywania wartości w sferze życia moralnego podmiotu. „Człowiek bowiem przeżywa różne wartości, ale realizuje swoimi czynami dobro. [...] Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości”<sup>46</sup>. Podmiotowo-osobowe przeżywanie wartości konstituuje jego życie moralne. Afirmacja dobra, prawdy i piękna, jako wartości najwyższych, świadczy o uznaniu hierarchicznej struktury wartości. W rozważaniach etycznych Wojtyły oraz w nauczaniu moralnym Jana Pawła II afirmowany jest prymat wartości duchowych nad materialnymi<sup>47</sup>.

Analizowane pojęcie transcendencji osoby w perspektywie doświadczenia moralnego dotyczącego relacji wobec transcendentaliów konstituuje wiele istotnych kwestii: wolności, sumienia, prawdy, dobra. Kwestie te implikują problem relacji antropologii wobec etyki, regulując zarazem

<sup>41</sup> Ibidem, s. 428.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Zob. K. Wojtyła: *Transcendencja osoby w czynie*. W: I d e m: „Osoba i czyn”..., s. 196.

<sup>44</sup> K. Wojtyła: „Osoba i czyn”..., s. 199.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*. Lublin 1999, s. 66.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 68. Zob. J. Galarowicz: *Blask godności...*, s. 147–163. Zagadnienie afirmacji wartości, problem wolności człowieka i sumienia kreują przestrzeń rozważań podejmowanych w encyklice *Veritatis Splendor*. Prawda o dobru moralnym rozpoznawana jest przez osąd sumienia. Kategoria sumienia, wykazująca silne konotacje etyczne i aksjologiczne w filozoficznych analizach, uzyskuje swe dopełnienie w perspektywie nauczania moralnego (*Veritatis Splendor*, 61–64).

ściśły związek antropologii z etyką, definiowaną jako „antropologia normatywna”<sup>48</sup>.

Pojęcie doświadczenia moralnego i jego status w kontekście całościowej wizji doświadczenia człowieka podejmuje „fenomenologia moralności”, analizująca sferę przeżyć etycznych, stanowiących fundament osobowego rozwoju bądź dezintegracji osoby<sup>49</sup>. „Doświadczenie moralne” można, zdaniem Andrzeja Półtawskiego, uznać za „rdzeń” doświadczenia człowieka, gdyż człowiek, w myśl rozważań Wojtyły, doświadcza (przeżywa) siebie dzięki moralności. W przestrzeni moralności konstryuuje się problem wartości, normy i działania oraz sfery wartościowania i oceny. „Normatywny aspekt moralności wynika wprost z uznania, że człowiek rozwija się moralnie. [...] Rolą normy jest wskazanie tego kierunku”<sup>50</sup>. Rozwój moralny, zintegrowany z działaniem (doświadczeniem własnego czynu), wiąże się z afirmacją „prawdy o dobru”, stąd wypływa uznanie normy i prawdy za podstawę etyki.

Pojęcie transcendencji osoby w aspekcie moralności definiuje istotę działań etycznych, której rdzeniem jest rozwój moralny osoby – „przekraczanie siebie”. Jak podkreśla Tadeusz Styczeń, „być sobą to znaczy przekraczać siebie w stronę prawdy”<sup>51</sup>. Motyw transcendencji odsłania warunki uznania prawdy. Tylko w prawdzie możliwa staje się autotranscendencja osoby. „Samoprzekraczanie siebie, autotranscendencja w prawdzie – to kontekstowa definicja wolności człowieka, to istotna charakterystyka człowieka jako osoby”<sup>52</sup>. Osoba obdarzona dynamizmem duchowym może się spełnić jedynie w dobru. Podmiotowe działanie wpisane w kontekst wartości moralnych daje się sprowadzić do afirmacji prawdy, pozwalającej podmiotowi moralnemu funkcjonować w sferze dobra. „Zależność od prawdy konstryuuje osobę w jej transcendencji: transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności. Ta właśnie transcendencja to „drugie imię osoby”<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Zob. T. Styczeń SDS: *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*. „ETHOS” 2006, nr 76, s. 24–36.

Zagadnienie transcendencji osoby w perspektywie antropologii adekwatnej Karola Wojtyły podejmuje T. Styczeń w artykule „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, czyli *człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości Krzyża*”. „Znak” 1988, nr 10 (401), s. 3–23.

<sup>49</sup> A. Półtawski: *Filozofia Karola Wojtyły a fenomenologia...*, s. 101.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>51</sup> T. Styczeń SDS: *Normatywna moc prawdy...*, s. 30.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>53</sup> Ibidem.

## Integracja osoby

Wpisująca się w kontekst antropologii filozoficznej analiza podmiotowości afirmuje jedność złożoności człowieka. Pojęcie integracji, komplementarne wobec transcendencji, definiuje proces kształtowania całości i jedności bytu osobowego. Podstawowy sens pojęcia integracji odnosi się do procesu wewnętrznego scalenia osoby, do faktu ujmowania strukturalnej jedności bytu osobowego. „Słowo łacińskie *integer* znaczy »cały«. Integracja zatem oznacza scalenie, dążność do całości i całkowitości”<sup>54</sup> – wyjaśnia Wojtyła w *Miłości i odpowiedzialności*.

W rozprawie *Osoba i czyn*, ustalając wstępne znaczenie pojęcia integracji, akcentuje komplementarność tego pojęcia względem pojęcia transcendencji. Pojęcie integracji wyraża jedność na „podłożu złożoności” człowieka i zwraca uwagę na problem konstytucji podmiotowości. „Sam rzeczownik »integracja« jest znaczeniowo związany z łac. przymiotnikiem *integer*, co po polsku tłumaczy się jako »cały, całkowity, nietknięty«. Stąd też integracja wskazuje na całość czy też całkowitość danej rzeczy. Etymologicznie polskim odpowiednikiem integracji może być wyraz »scalanie« albo też »scalenie«. Pierwszy wskazuje na proces kształtowania całości z jakichś części, drugi zaś na skutek tego procesu. [...] »Integracja« zdaje się bowiem wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co było przedtem rozłączone, ile na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu złożoności”<sup>55</sup>.

W tym znaczeniu pojęcie integracji odzwierciedla wewnętrzny proces o charakterze podmiotowym i osobowym. W teorii człowieka integracja wyraża jedność dynamizmów konstytuujących osobę. Człowiek w ujęciu Wojtyły, pisze Galarowicz, jest „jednością i syntezą dynamizmów (somatycznych, emocjonalnych i osobowych) oraz odpowiadających im struktur (somatyki, psychiki i struktur osobowych)”<sup>56</sup>. Analiza procesu integracji osoby, ujętego jako „urzeczywistnianie” jedności „swoistej złożoności podmiotu osobowego”<sup>57</sup>, prowadzi do fundamentalnych analiz pojęcia podmiotowości i osoby, opartych na analizach struktury bytu ludzkiego. Integracja ujawnia najgłębsze pokłady życia psychicznego człowieka, odniesione do życia psychicznego i duchowego osoby i do sfery wrażliwości uczuciowej. Definiuje zatem procesy kształtujące poziom psychiczny i du-

<sup>54</sup> K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 105.

<sup>55</sup> K. Wojtyła: „*Osoba i czyn*”..., s. 231.

<sup>56</sup> J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą...*, s. 164.

<sup>57</sup> K. Wojtyła: „*Osoba i czyn*”..., s. 295.



chową egzystencję osoby. Pojęcie integracji, obecne w analizie fenomenu miłości, wskazuje subiektywny profil miłości analizowany w perspektywie psychologicznej. Ujawnia tym samym konkretną sytuację podmiotu, daną w doświadczeniu wewnętrznym. Podmiotowy charakter tego doświadczenia wskazuje dwuaspektowość, gdyż integracja zarówno dokonuje się „w” osobie, jak i kształtuje przestrzeń wzajemnych relacji sfery „pomiędzy”<sup>58</sup>. Proces integracji analizowany w perspektywie psychologicznej ujawnia to, co stanowi najgłębszy i podstawowy element wnętrza człowieka, odsłania sferę psychiki i duchowości. „Proces integracji miłości opiera się na pierwiastku duchowym w człowieku: na wolności i prawdzie”<sup>59</sup>.

Podmiotowa analiza wolności, samostanowienia przez czyn oraz fakt przeżywania otwierają proces konstytucji podmiotowości w przestrzeni doświadczenia moralnego. „Integracja osoby w czynach jest w tej dziedzinie zadaniem, które rozciąga się na całe życie człowieka. Zadanie to zaczyna się w życiu ludzkim poniekąd później od integracji somatyczno-reaktywnej, ta bowiem w znacznej mierze bywa już zakończona, gdy integracja psychoemotywna dopiero się rozpoczyna. Człowiek-dziecko szybciej uczy się np. potrzebnych ruchów i odpowiednich sprawności niż odpowiednich cnót. Tę drugą integrację utożsamiamy poniekąd z dziełem tworzenia swego charakteru czy też własnej osobowości psychomoralnej”<sup>60</sup>. Proces integracji osoby jawi się jako „zadanie” kształtowania własnej podmiotowości. W tym ujęciu integrację można postrzegać w aspekcie ciągłości i czasowości. Jest bowiem integracja wieloetapowym i dynamicznym procesem „pracy nad sobą”, prowadzącym do ukonstytuowania się osoby w aspekcie doświadczenia moralnego.

Proces integracji pozwala rozpatrywać podstawową dynamikę człowieka, która definiuje horyzont zdarzeń i relacji zachodzących pomiędzy osobą a naturą i – analogicznie – pomiędzy sferą „ja działam” a „coś się dzieje we mnie”. Integracja natury w osobie koreluje z aktami transcendencji. Ponadto dynamiczna struktura właściwa osobie odsłania proces integracji na poziomie struktury „samo-panowania” i „samo-posiadania”<sup>61</sup>. Integracja osoby i jej dynamizm, odniesiony do podstawowej struktury bytu, stwarzają możliwość analizy procesów przeciwnych integracji. Pojęcie dezintegracji, analizowane na poziomie podmiotowości osoby, definiuje różnorodne procesy rozbijające zarówno jedność strukturalną osoby, jak i osobowość moralną. Dezintegracja, przeciwna procesom integracji, wiązana jest z dynamiczną strukturą osoby, może też stanowić granicę lub

<sup>58</sup> Zob. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, s. 105.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> K. Wojtyła: „*Osoba i czyn*”..., s. 294.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 232.

ograniczenie integracji osoby. Osoba zdeintegrowana staje się niezdolna do samopanowania i samostanowienia, nie posiada siebie w sposób refleksyjny. Wojtyła rozważa proces dezintegracji w perspektywie: psychizmu człowieka i aspektów psychologicznych, somatycznej oraz personalistycznej, odniesionej do struktury samostanowienia przez czyn. Dezintegracja i jej charakterystyka temporalna wskazują możliwość jej realizacji, jako aktualnej, potencjalnej. Sam ten proces może być rozumiany zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym.

Pojęcie transcendencji i integracji, odsłaniające proces konstytucji podmiotowości osoby, definiują rdzeń rozważań antropologii adekwatnej. Pojęcie integracji w Karola Wojtyły antropologii jest kluczowe w procesie opisu konstytucji podmiotowości i krystalizowania się osoby. Transcendencja osoby przez czyn, przez wolność, prawdę i miłość odsłania „tajemnicę osoby ludzkiej” oraz jej metafizyczny wymiar<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Zob. J. B a j d a: *Odnaleźć siebie w darze*, s. 86–90.